Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI

ŚWIADKOWIE WOLNOŚCI W HISTORII
Próba filozoficznego usprawiedliwienia męczeństwa

Męczennik przez swoją „silną" miłość Boga staje się żywym potwierdzeniem, że to właśnie Bóg jest wszystkim i że jeszcze bardziej ma się On stawać wszystkim we wszystkich. To siła miłości nie pozwala męczennikowi zadowolić się sobą, zamknąć się w sobie i chronić siebie, ale prowadzi go do sięgającego granic „niemożliwości" wypowiadania, potwierdzania i poświadczania Tego, który stanowi przedmiot jego miłości.

> Otóż nie tylko ten cierpi za Chrystusa, kto cierpi za wiarę w Chrystusa, ale również ten, kto z miłości do Chrystusa cierpi za jakiekolwiek dzieło miłości.
>
> św. Tomasz z Akwinu[1]

KOŚCIÓŁ MĘCZENNIKÓW

„W naszym stuleciu wrócili męczennicy", a Kościół ukazał się światu raz jeszcze jako „Kościół męczenników", pisał papież Jan Paweł II w Liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* (nr 37). Dlatego też w dużym stopniu to właśnie męczennicy byli bohaterami Wielkiego Jubileuszu 2000 za sprawą kanonizacji, beatyfikacji oraz wspomnień, jakie poświęcono im w całym świecie chrześcijańskim, na czele ze wspomnieniem świadków wiary XX wieku, które miało miejsce 7 maja 2000 roku. Męczennicy, jako uprzywilejowani i wyjątkowi świadkowie wiary chrześcijańskiej, zawsze cieszyli się szczególnym uznaniem w Kościele, a cześć im oddawana – zarówno w liturgii, jak i w pobożności prywatnej – pod wieloma względami wyznaczała i wyznacza rytm życia Kościoła, a dla wielu chrześcijan jest zachętą i drogowskazem w ich podążaniu za Chrystusem. Uznanie to przyczyniło się do szybkiego wyłonienia się w Kościele teologii męczeństwa, w której szczególną rolę odgrywała wizja męczennika jako świadka prawdy[2]. Teologia ta pozostaje ważna i aktualna do dzisiaj, chociaż należy zauważyć, że została ona w naszych czasach wydatnie rozwinięta

---

[1] *Wykład Listu do Rzymian* (8, 33-39 [nr 724]), Poznań 1987, s. 140.

[2] Por. św. G r z e g o r z z N a z j a n z u, *Oratio* 25, 2. Jeśli chodzi o szerszą interpretację tej koncepcji męczeństwa, por. E. P e t e r s o n, *Zeuge der Wahrheit*, w: tenże, *Theologische Traktate*, München 1951, s. 165-224.

i pogłębiona, i ciągle poddawana jest procesowi interpretacji, przez co zyskuje nowe perspektywy i zastosowania[3]. Nic w tym dziwnego, jeśli weźmiemy pod uwagę, że to ta „przyczyna" – którą jest wiara – rodzi męczenników, nie zaś rodzaj zadawanych im cierpień[4]. Ta pierwotna przyczyna męczeństwa – sprawiająca, że „chrześcijanie nie boją się męczeństwa"[5] – może mieć różne formy wyrazu. Właśnie one, w dynamicznie zmieniających się i rozwijających okolicznościach życia, zaczęły stawać się w XX wieku coraz bardziej zróżnicowane. Nowe okoliczności kulturowe i polityczne sprawiły, że pojawiły się także nowe formy prześladowania chrześcijan, stąd też teologia męczeństwa została poszerzona w sposób niejako naturalny, uwzględniając ofiarę coraz to nowych chrześcijan, którzy oddali życie za wiarę i za wartości przeżywane w oparciu o wiarę. Mamy więc dzisiaj nowe kategorie męczeństwa: męczenników w imię miłości, w imię dobroci, męczenników w imię praw człowieka, męczenników w imię sprawiedliwości społecznej, męczenników dla sprawy godności człowieka. Chociaż dyskutuje się jeszcze, czy tytuł męczennika przyznać można na przykład chrześcijańskim obrońcom praw człowieka, to trzeba jednak zauważyć, że możliwość taka została już dawno otwarta w ramach najbardziej tradycyjnej teologii męczeństwa. W swoim wykładzie na temat męczeństwa św. Tomasz z Akwinu zauważa: „Dobro rzeczypospolitej zajmuje wysokie miejsce wpośród dóbr ludzkich; wszakże dobro boże, będące właściwą przyczyną męczeństwa, jest większe niż dobro ludzkie. Ponieważ jednak dobro ludzkie może stać się dobrem bożym, mianowicie kiedy zostanie odniesione do Boga, dlatego jakiekolwiek dobro ludzkie może stać się przyczyną męczeństwa ze względu na odniesienie do Boga"[6].

Jeśli weźmiemy pod uwagę, jak wiele wyzwań egzystencjalnych wyłania się z orędzia chrześcijańskiego, nie okaże się niczym zaskakującym propozycja chociażby szukania autentycznego męczeństwa w przypadku górników, którzy na początku stanu wojennego zginęli w kopalni „Wujek". Krytyczne uwagi wobec takich propozycji wynikają najczęściej z pewnych zawężających interpretacji faktu i zagadnienia męczeństwa, które bardziej zwracają uwagę na prześladowcę i na badanie jego „nienawiści do wiary" (odium fidei) jako motywu męczeństwa, niż na samego męczennika i na motywy jego działania, a przecież to w nich właśnie zawiera się właściwe kryterium męczeństwa, które staje się jego udziałem. Motywy te, kształtowane przez wiarę, stanowią kryterium umożliwiające i warunkujące stwierdzenie męczeństwa. Nierzadko można odnieść wrażenie, że w niektórych opisach męczeństwa oraz w jego interpretacjach teologicznych chodzi raczej o coś w rodzaju „teologii prześladowania",

[3] Por. A. K u b i ś, *La théologie du martyre au vingtième siècle*, Roma 1968.

[4] Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae* II-II, q. 124, a. 5, tłumaczenie polskie według: t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 21: *Męstwo*, Londyn 1962.

[5] N. B o x, *Perché i cristiani non temono il martirio*, Casale Monferrato 2000.

[6] Św. T o m a s z z A k w i n u , dz. cyt. II-II, q. 124, a. 5, ad 3.

a nie o właściwą teologię męczeństwa. W ujęciu zbytnio podkreślającym, że nienawiść do wiary ze strony prześladowcy jest elementem koniecznym męczeństwa, prześladowca może stać się „ważniejszy" niż prześladowany. Zachowanie proporcji przy podejmowaniu problemu męczeństwa ma szczególne znaczenie w przypadku tych męczenników, którzy padli ofiarą któregoś antychrześcijańskiego czy też antyludzkiego systemu politycznego. Kwestia ta dotyczy na przykład polskich męczenników z okresu drugiej wojny światowej. Głosy przemawiające za uznaniem ich męczeństwa, jak i opinie im przeciwne, często zwracały uwagę na fakt, że nie da się do końca określić, czy prześladowcy w tych przypadkach działali z nienawiści do wiary. Wydaje się jednak, że fakt męczeństwa staje się oczywisty, gdy spojrzymy na ofiary nazistowskich obozów koncentracyjnych i systemu nazistowskiego, biorąc pod uwagę ich wiarę oraz wartości, jakie ze względu na nią ludzie ci wybierali.

W niniejszych refleksjach zamierzam zwrócić uwagę na niektóre problemy związane z tym rodzajem męczeństwa, który ujawnił się w przypadku chrześcijańskich ofiar systemów nazistowskiego i komunistycznego. W swoich rozważaniach idę za pewnymi ogólnymi wskazaniami, które znajduję w nauczaniu papieża Jana Pawła II na temat męczeństwa, a zwłaszcza za encykliką *Veritatis splendor*, w której Papież pisze między innymi: „Chrystus ukrzyżowany objawia autentyczny sens wolności, w pełni go realizuje poprzez całkowity dar z siebie i powołuje swoich uczniów do udziału w tej samej wolności" (nr 85). W stwierdzeniu tym Papież wskazuje na istnienie bezpośredniego związku między męczeństwem i wolnością.

Wydaje się, że właściwy charakter i znaczenie tego rodzaju męczeństwa, z którym mamy do czynienia w przypadku ofiar systemów nazistowskiego i komunistycznego, da się odczytać na gruncie chrześcijańskiego pojęcia wolności, a samym męczennikom można nadać miano męczenników wolności. Ich męczeństwo stało się bowiem zdecydowanym wyznaniem wolności chrześcijańskiej jako najwyższego dobra i najwyższej wartości, które chrześcijaństwo odkrywa w człowieku i które konsekwentnie przedstawia człowiekowi każdej epoki, widząc w wolności podstawę ludzkiego odniesienia do Boga i żywe centrum pełni człowieczeństwa. Kwestionowanie takiej wolności bądź jej niesprawiedliwe ograniczanie jest kwestionowaniem bądź ograniczaniem samej wiary, a w wielu przypadkach może stać się – i rzeczywiście stało się – jej bezpośrednim prześladowaniem. W przypadku nazizmu i komunizmu mamy do czynienia z „systemowym" zakwestionowaniem ludzkiej wolności, które potem staje się systemowym prześladowaniem chrześcijan i człowieka w ogóle. W niniejszych refleksjach zamierzam ukazać ten problem zestawiając ze sobą dwa pojęcia wolności – to, które zaproponował G. W. Hegel, i to, które wypracował św. Tomasz z Akwinu. Sądzę, iż jest to uzasadnione, ponieważ z jednej strony znaczna liczba męczenników chrześcijańskich XX wieku padła ofiarą totalitarnych systemów władzy, które pośrednio bądź bezpośrednio odwoływa-

ły się do systemu filozoficznego Hegla; z drugiej strony Akwinata przedstawił takie pojęcie wolności, które – ponieważ jest mocno zakorzenione w tradycji biblijnej – zostało powszechnie przyjęte w Kościele. Z tego zestawienia wyłonią się także niektóre elementy składowe pojęcia wolności chrześcijańskiej (a przynajmniej pewna wizja jej struktury, która może stać się inspiracją do dalszych pogłębień filozoficzno-teologicznych dotyczących chrześcijańskiego doświadczenia wolności).

DWIE WIZJE WOLNOŚCI

Gdy analizujemy dwie wielkie wizje filozoficzne, które zaprezentowali św. Tomasz z Akwinu i Hegel, łatwo zauważamy, że opierają się one na dostrzeżeniu dwóch ważnych, jeśli nie wprost pierwotnych zagadnień antropologicznych, dotyczących prawdy i wolności, oraz na dążeniu do wypracowania ich unifikacji, to znaczy określenia ich relacji i połączenia w spójną całość. Filozofia jest „miłością mądrości" tylko wtedy, gdy szuka wolności w prawdzie i jeśli dąży do wolności przez prawdę[7]. Unifikacja prawdy i wolności nie ma jednak charakteru statycznego, lecz dynamiczny, gdyż łączy się wewnętrznie ze strukturą ludzkiego „ja", to znaczy z głębią życia osobowego każdego człowieka. Prawda prowadzi do wolności i tylko w wolności można osiągnąć prawdę. Taka jest wspólna baza filozofii Akwinaty, Hegla i wielu innych myślicieli, zarówno klasycznych, jak i współczesnych. Jeśli jednak zamierzenia Akwinaty i Hegla są podobne, to różna jest droga, jaką wybrali dążąc do osiągnięcia wyznaczonych sobie celów. Dla Hegla punktem odniesienia jest immanencja i w ramach immanencji stara się on ukazać całość rzeczywistości jako najwyższą aktualizację wolności. Dla Akwinaty zaś punktem odniesienia jest transcendencja i w ramach transcendencji celu ostatecznego stara się on wypracować podstawy dla wolności jako istoty podmiotowości. Cechą wspólną obu koncepcji jest rozumienie wolności nie jako prostej własności natury ludzkiej, ale jako wyrażenia najgłębszego ośrodka bytu ludzkiego[8].

Św. Tomasz i Hegel uznają ten głęboki ośrodek podmiotowości za właściwy dla życia ducha. Nie chodzi tu oczywiście o podmiotowość w sensie psychologicznym (jako podmiotowość skłonności, tendencji, uczuć), ale o podmiotowość przynależącą do „ja". Dla tej podmiotowości konstytutywna i centralna jest wolność. Zarówno Tomasz, jak i Hegel odnoszą tę podmiotowość ducha ludzkiego do wszechmocnego Absolutu, którym jest Bóg (chociaż osobowo-indywidualnego charakteru tych absolutów nie można ze sobą utożsamić).

---

[7] Por. T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1995, s. 87-100.

[8] W niniejszych rozważaniach wykorzystuję wiele treści zawartych w opracowaniu: C. Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, Rimini 1983.

Hegel stwierdza na przykład: „Wolność może istnieć tylko tam, gdzie indywidualność ujmowana jest jako pozytywna w istocie boskiej”[9]. Podmiotowość ta, z której wynika najwyższa wolność decydowania o własnym bycie, jest dana człowiekowi na mocy jego zakorzenienia w Absolucie. Tylko za pośrednictwem Absolutu, to znaczy przez przynależność i odniesienie do Niego, człowiek osiąga taką wolność; jeśli odłącza się od Niego, wpada w arbitralność i ograniczoność, a jego cele okazują się celami wyłącznie przygodnymi[10].

Obydwaj myśliciele widzą w chrześcijaństwie pierwotne orędzie i pierwotną aktualizację wolności. Może się to wydawać dziwne, jeśli weźmiemy pod uwagę, że Hegel jest nauczycielem i przewodnikiem całego racjonalizmu współczesnego i odwołują się do niego między innymi czołowi przedstawiciele filozofii dążącej do zakwestionowania chrześcijaństwa, jak na przykład L. Feuerbach czy K. Marks. Św. Tomasz i Hegel mogą być uznani za przedstawicieli dwóch typów myśli chrześcijańskiej, co nabiera szczególnego znaczenia, jeśli uwzględnimy fakt, że obydwaj w sposób istotny włączają grecki element spekulatywny – logos – w ramy prawdy chrześcijańskiej[11]; co więcej, obydwaj są w swojej pasji spekulatywnej niestrudzenie zaangażowani w zwalczanie fideizmu. Spekulacja nie jest w tym ujęciu pustym mnożeniem abstrakcyjnych pojęć, ale przekonaniem, że poszczególne części mogą ukazać swoje właściwe znaczenie tylko w ramach całości, gdyż tylko wtedy ukazuje się ich prawda. Spekulacja polega na szukaniu pierwotnej struktury, ukrywającej się pod poszczególnymi elementami rzeczywistości oraz wyłaniającej się z zestawienia jednej części z innymi.

Akwinata i Hegel różnią się jednak zdecydowanie w podstawowym znaczeniu, jakie nadają podmiotowości. Podmiotowość Heglowska odsyła do tego, co transcendentalne, czyli do apriorycznego pierwszeństwa myśli w stosunku do bytu i prawdy. Swoją refleksją Hegel zamyka wielki spekulatywny kierunek myśli współczesnej (rozpoczęty przez Kartezjusza, a kontynuowany przez Kanta i idealizm niemiecki), który dąży do zredukowania wewnętrznego dynamizmu ducha ludzkiego do myśli. Ujęcie takie domaga się od ludzkiej świadomości, aby to ona decydowała o tym, co jest rzeczywiste i prawdziwe. Przedstawianie się przedmiotów i wartości nie zależy od przedmiotów, ale od pierwotnej struktury transcendentalnej, poprzedzającej wszelkie doświadczenie, które pojawia się w ludzkiej świadomości.

---

[9] G. W. F. H e g e l, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, Warszawa 1958, s. 76.

[10] Por. C. F a b r o, *L'Assoluto come fondamento della libertà*, „Città di Vita” 6(1951) s. 340-348.

[11] Ma rację P. Tillich, gdy zauważa, że pryncypium „gratia suponit naturam” stanowi podstawę systemu św. Tomasza (por. P. T i l l i c h, *Histoire de la pensée chrétienne*, Paris 1970, s. 218-225).

Koncepcja podmiotowości, którą wypracował i zastosował św. Tomasz z Akwinu, opiera natomiast poznanie na bycie, to znaczy opiera postawę podmiotu na przedstawianiu się rzeczywistości[12]. Według Akwinaty nie można wymagać, aby rzeczywistość odpowiadała myśleniu – nie jest tak, że to, co rzeczywiste, jest prawdziwe, ponieważ człowiek mówi, że jest to prawdziwe; to raczej o myśli ludzkiej można powiedzieć, że jest prawdziwa, ponieważ rzeczywistość w dynamicznym procesie poznania narzuca się człowiekowi jako treść jego myśli[13]. W ten sposób Akwinata przejmuje sformułowaną przez Parmenidesa zasadę: „Bez bytu nie ma myślenia" – nie ma poznania, jeśli nie ma tego, co rzeczywiste, a zatem także – prawdziwe. Poznanie jest działaniem, ale jest działaniem dokonującym się na pewnym fundamencie, jeśli nawet potem staje się ono fundamentem dla całego życia ducha. Spekulacja tomistyczna opiera poznanie na bycie, dokonując w ten sposób rozróżnienia między poznaniem i chceniem, a więc między koniecznością i wolnością, co jest zgodne z najbardziej tradycyjnymi ujęciami chrześcijańskimi.

Paradoks myśli współczesnej polega na tym, że formułując radykalny program wolności, doprowadziła ona do likwidacji wolności w bezosobowym „stawaniu się" historii. Myśl Tomaszowa natomiast, która podejmuje się zadania zharmonizowania zasad myśli klasycznej (platonizm, arystotelizm) i zasad chrześcijańskich, wychodzi od obiektywności i dochodzi do afirmacji podmiotowości. Zauważmy, jak radykalne jest to przejście – dla św. Tomasza wolność człowieka jest jedyną rzeczywistością, której Bóg nie może ani zastąpić, ani zlikwidować: Bóg może czynić wszystko, ale nie może stanąć na drodze ludzkiemu aktowi wolności. Wolność jest więc nieredukowalną wartością i zarazem wartością najbardziej „twórczą", ponieważ to ona jest warunkiem koniecznym do tego, aby osoba osiągnęła właściwą sobie pełnię.

To ogólne zestawienie dwóch filozoficznych wizji wolności pokazuje, że filozofia nie jest neutralna wobec chrześcijaństwa, a nawet, że może ona mieć charakter otwarcie antychrześcijański. Problematyczność danej filozofii może iść tym dalej, im bardziej dotyka ona tak istotnego i centralnego dla chrześcijaństwa elementu doktrynalnego i antropologicznego, jakim jest wolność[14]. W odniesieniu do tej właśnie rzeczywistości osobowej manifestują się także istota i sens męczeństwa, gdyż w radykalny sposób ukazuje ono pierwotny status człowieka jako istoty wolnej, której nie można podporządkować żadnym wytworom człowieka. Jest to paradoks, ale właśnie w męczeństwie ukazuje się to, że człowiek jest istotą, ponad którą w świecie nie ma już niczego wyższego.

[12] Na temat tomistycznej teorii poznania i jej znaczenia antropologicznego zob.: E. P r z y w a r a, *Ringen der Gegenwart*, t. 1-2, Augsburg 1929; J. P i e p e r, *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, München 1966.

[13] Por. W. S t r ó ż e w s k i, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 121-130.

[14] Można by wykazać, że błędy popełniane na gruncie antropologii filozoficznej były zawsze bardzo szkodliwe dla chrześcijaństwa, zarówno dla jego doktryny, jak i dla jego obecności w historii.

Można powiedzieć, że z chrześcijańskiego punktu widzenia męczeństwo jest egzystencjalną formą manifestacji tożsamości podmiotowej wobec tendencji dążących do podporządkowania człowieka jakiemuś wytworowi jego twórczości bądź do rozmycia jego natury w prądach ideologii kreowanych przez ludzką myśl.

Zauważamy raz jeszcze, że według Hegla to właśnie chrześcijaństwo odkryło prawdziwe pojęcie wolności. Nie chodzi w tym stwierdzeniu bynajmniej o to, że przed chrześcijaństwem człowiek nie stawiał sobie problemu wolności. Kultura grecka, szczególnie tragedia grecka, jest wręcz zdominowana ukazywaniem dążenia do wolności, ale dążenie to ma zawsze miejsce w ramach przeznaczenia (moira), czyli w ramach pesymizmu właściwego dla świata greckiego. Dla Greków wolny jest tylko ten człowiek, który może kultywować to, co dobre, i piękne, podczas gdy inni są jedynie masą traktowaną w sposób instrumentalny – nastawienie to pozwala Grekom widzieć niewolnictwo jako integralny i konieczny element struktury społecznej. Według Hegla tylko chrześcijaństwo stwierdza, że człowiek jest wolny jako człowiek, to znaczy na mocy swojego bycia człowiekiem, a zatem o wolności nie decyduje pochodzenie, stan społeczny, wykształcenie, majątek czy wiek. Wolność należy się każdemu człowiekowi w takim samym stopniu i w taki sam sposób. Wchodząc w świat starożytny z takim właśnie pojęciem wolności, chrześcijaństwo okazało się siłą, która zdołała rozbić schematy antropologiczne i społeczne świata starożytnego. Hegel podkreśla jednak, że nie zamyka ono dziejów ludzkiej wędrówki w poszukiwaniu wolności. Chrześcijaństwo dopiero rozpoczęło tę wędrówkę, która znajduje swoje dopełnienie w idealizmie niemieckim. Jego owocem jest zaś koncepcja państwa etycznego, będącego czymś wyższym od chrześcijaństwa, gdyż to dzięki niemu „wolność się urzeczywistnia”[15] i to ono jest „etyczną całością i realnością wolności”[16].

Chrześcijaństwo ukazało wolność jako moment religijny, lecz dla Hegla religia jest etapem przejściowym, ponieważ obecny w niej jest dualizm między stworzeniem i Stwórcą, między człowiekiem i Bogiem. Pełnia wolności ukaże się tam, gdzie dualizm ten zostanie przezwyciężony.

W tym miejscu ujawnia się cały radykalizm, a zarazem cała ograniczoność Heglowskiego pojęcia wolności. Realizacja obiektywna tej wolności jest bowiem zarezerwowana nie dla jednostki, ale dla państwa jako wcielenia Rozumu i Idei absolutnej. Hegel definiuje państwo jako „taki stan rzeczy, w którym wolność się urzeczywistnia”[17], przy czym w państwie „zanika przeciwieństwo wolności i konieczności”[18], gdyż wszystko, czego państwo chce, jest wolnością,

[15] G. W. F. H e g e l, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, Warszawa 1958, s. 62.
[16] Tamże, s. 73.
[17] Tamże, s. 62.
[18] Tamże, s. 59.

a jedynym zadaniem człowieka jest podporządkowanie się jego woli. Wszystko więc, łącznie z religią (także chrześcijańską), jest etapem prowizorycznym i przejściowym dla ducha, którego rozwój osiąga swój szczyt w filozofii, jeśli chodzi o spekulację, i w polityce, jeśli chodzi o praktykę. Religia odgrywa ważną rolę, ponieważ wychowuje człowieka do szacunku dla Absolutu. Ale o jaki Absolut chodzi Heglowi? Nie jest to Absolut będący przed, ponad czy poza człowiekiem, ale Absolut istniejący w człowieku i manifestujący się za pośrednictwem człowieka. Dobrze wyraża to zagadnienie znane pryncypium Hegla: „Bez świata Bóg nie jest Bogiem" („Ohne Welt Gott ist nicht Gott"). Jeśli zatem człowiek nie myśli i nie chce, to także Bóg nie może myśleć ani chcieć.

Wolność stanowi więc dla Hegla eliminację osobistej wolności człowieka i proklamację konieczności, a ponieważ równocześnie państwo zostaje podniesione do rangi jedynego wolnego podmiotu, znajdujemy się tutaj jedynie o krok od proklamacji totalitaryzmu. Nieprzypadkowo teoretycy faszyzmu i komunizmu byli zwolennikami filozofii Hegla, a chrześcijaństwo jako antyteza jego wizji – jako religia powszechnej wolności – stało się celem ich ataków, zarówno tych słownych, jak i tych, które przerodziły się w praktyczne, a nawet krwawe prześladowanie.

MĘCZEŃSTWO NA TLE WIZJI WOLNOŚCI ŚWIĘTEGO TOMASZA Z AKWINU

Hegel wychodzi od sacrum i dochodzi do profanum, wychodzi od religii i dochodzi do państwa. Zarówno jednak dla chrześcijaństwa „potocznego" i „mistycznego", jak i dla czołowych przedstawicieli jego filozofii i teologii, za których możemy uznać Augustyna i Tomasza z Akwinu, kierunek poszukiwań jest przeciwny: od profanum do sacrum, od sacrum naturalnego do sacrum objawienia historycznego, od natury do Boga, od Boga religii naturalnych do Boga religii objawionej. Podczas gdy u Hegla mamy do czynienia z pewnym rodzajem stopniowej „epifanii" człowieka za pośrednictwem rozwoju natury i religii, to u św. Tomasza mamy do czynienia z epifanią Boga, w której i przez którą może dokonać się i rzeczywiście dokonuje się epifania człowieka. Ta odmienność systemów znajduje swój szczególny i specyficzny wyraz właśnie w odmiennej wizji wolności. Wydaje się, że wizja Akwinaty pozwala na uchwycenie specyfiki męczeństwa, w szczególności zaś specyfiki męczeństwa „za wolność", które może ukazać się jako specyficzne dla chrześcijaństwa[19].

[19] Wybór męczeństwa jako wybór wolności można ukazać także na podstawie wizji wolności, które przedstawili św. Bonawentura i S. Kierkegaard.

1. Dla św. Tomasza wolność jest najgłębszym ośrodkiem życia ducha. Powierzchowna lektura jego dzieł może jednak wywoływać wrażenie przeciwne. Często napotkać można stwierdzenie, że Akwinata jest po prostu uczniem Arystotelesa i Greków. Nierzadko też bywa oskarżany o intelektualizm[20]. Dlatego też w rozważaniach nad Tomaszową wizją wolności można zbyt łatwo uznać, iż w jego ujęciu wolność zależy całkowicie od rozumu. W *De veritate* czytamy na przykład: „Cała istota wolności zależy od charakteru poznania. [...] Jeśli jednak sąd władzy poznawczej nie leży w zakresie czyjejś możliwości, lecz jest zdeterminowany przez coś zewnętrznego, to ani pożądanie nie będzie leżało w jego możliwości, ani w dalszej konsekwencji ruch lub doskonałe działanie. Otóż sąd znajduje się w posiadaniu sądzącego, gdy może on rozstrzygać o własnym sądzie, bo rozstrzygać możemy tylko o tym, co jest w naszym posiadaniu. Przeto rozstrzyganie o własnym sądzie przysługuje wyłącznie rozumowi, który zastanawia się nad swoim działaniem, a także poznaje relacje zachodzące pomiędzy rzeczami, o których rozstrzyga i w oparciu o te relacje wydaje właśnie swój sąd. Tak więc rdzeń wszelkiej wolności tkwi w rozumie"[21].

Trzeba być jednak bardzo ostrożnym w interpretacji tak tego tekstu, jak i kilku mu podobnych. To prawda, że rozum przygotowuje akt wolitywny, ale czyni to w taki sposób, w jaki oko przygotowuje akt miłości w stosunku do pięknej postaci. Czy zatem wszystko zależy od oka? Nie, gdyż bardziej podstawowe od widzenia jest zafascynowanie i przyciąganie powodowane przez miłość. Oto dlaczego dla św. Tomasza wolność jest najgłębszym ośrodkiem życia ducha. Ponieważ dobro stanowi przedmiot woli, a więc i wolności, jest ono przedmiotem, do którego kieruje się cała osoba. Dobro jest rzeczywistością doskonalącą; dobrem jest osoba, która człowieka pociąga do siebie i z którą człowiek chce nawiązać wspólnotę życia i miłości. Wola jest władzą obejmującą całą osobę, inaczej jednak niż rozum czy wrażliwość. Akt woli jest aktem totalnym. Inteligencja i wrażliwość są różne u różnych ludzi; ujmują one, nawet jeśli są dość głębokie i rozwinięte, tylko wyrwane aspekty rzeczywistości, natomiast wola, która działa przez miłość, unifikuje je – wola przez miłość przyczynia się do integracji osoby[22].

Analiza faktów męczeństwa nasuwa spostrzeżenie, że za każdym z nich znajduje się akt woli indywidualnego człowieka, uznającego za swoje najwyższe dobro Boga, bądź jakieś inne dobro, które dla niego wypływa z dobra Boskiego lub do niego prowadzi. Ponieważ konsekwencją takiego aktu wyboru jest złożenie ofiary życia, odnajdujemy tutaj potwierdzenie totalnego znaczenia tego

---

[20] Jeśli chodzi o właściwe rozumienie intelektualizmu św. Tomasza, por. P. Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, Paris 1924.

[21] Św. Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 24, a. 2; tłumaczenie polskie według: tenże, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, Kęty 1998, s. 300.

[22] Na temat tej funkcji miłości zob. R. Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna 1991. Chociaż jest to książka bardzo dyskusyjna, to jednak zasługuje na uwagę.

aktu dla osoby: jego skutki obejmują ją całą, aż do podstaw jej egzystencji. W totalności tego aktu odsłania się jego istotna wewnętrzność, która jest tak radykalna, że nie może go nakazać nawet Kościół. Może o nim zdecydować tylko i wyłącznie człowiek pozostający sam na sam z Bogiem w sanktuarium swego sumienia. Stąd też możemy powiedzieć, że męczeństwo – ponieważ związany jest z nim jednoznaczny i radykalny akt wyboru między Bogiem a światem, między Stwórcą a stworzeniem – jest aktem najwyższej pokory, a zatem aktem posłuszeństwa prawdzie, za której źródło osoba uznaje Boga jako Prawdę absolutną. Jako takie, męczeństwo jest więc świadectwem istotnego, niejako źródłowego, znaczenia wolności ducha w osobie.

2. Na podstawie powyższych rozważań możemy powiedzieć, że centralnym momentem wolności jest wolność czynu osoby – wolność decyzji (liberum arbitrium), gwarantująca integralność czynu osoby. Człowiek może mieć różne pragnienia, ale objawiają one wolność przedmiotową, która nie jest ani najbardziej podstawowa, ani najgłębsza. Podstawowa wolność człowieka nie jest bowiem wolnością wyboru jakiegoś przedmiotu, ale wolnością czynu (jest chceniem chcenia). Aby chcieć jakiegoś przedmiotu, człowiek musi wpierw zdecydować o samym chceniu. Oznacza to, że nie wystarczy pragnąć szczęścia, trzeba jeszcze zdecydować się na wybór określonego typu szczęścia[23]. Wybór ten jest wyborem istotnym, gdyż niejako konstytuuje wolność w jej konkretności egzystencjalnej. W ten sposób formuje się wewnętrzne oblicze duchowe człowieka, które określa go w porządku wolności.

Mówiąc o wolności radykalnej, mówimy o przymiocie wspólnym wszystkim ludziom. Aby jednak stał się on własnością konkretnego człowieka i określił się w swojej specyfice, przymiot ten musi wyrazić się na zewnątrz, musi się aktualizować i pogłębiać w ryzyku dokonywanego wyboru. Chodzi więc o to, co ja chcę czynić. Na jakim ryzyku zamierzam budować moje życie? To właśnie jest wybór szczęścia konkretnego: chcę działać czy kontemplować, chcę żyć w małżeństwie czy w samotności, chcę tego, co skończone, czy tego, co nieskończone?

Według tradycji chrześcijańskiej, wyakcentowanej i szeroko uzasadnionej przez św. Tomasza, w takiej chwili Bóg porusza człowieka. Bóg porusza wszystko, zawsze i wszędzie, ale w żadnym wypadku nie może zastąpić woli człowieka w jego „tak" czy „nie"[24]. Męczeństwo zatem, jako najbardziej osobista i totalna decyzja, konstytuuje człowieka w jego wolności metafizycznej i egzystencjalnej oraz objawia autentyczność jego człowieczeństwa. Jest więc objawieniem człowieka i jego wiary, stanowiąc klucz pozwalający na określenie porządku wolności w świecie. Dlatego też każde męczeństwo jako moment wolności w historii zaliczyć należy do najbardziej metafizycznych wydarzeń w jej biegu, które

[23] Por. św. Tomasz z Akwinu, *In IV Sententiarum*, q. I, a. 3.
[24] Por. tenże, *Summa theologiae* I-II, q. 9, a. 6, ad 3.

nadają jej spójność i coś w rodzaju trwałości, skoro decydują o „być albo nie być" świata i jego historii. Ma rację Georges Bernanos, gdy w słynnych *Dialogach karmelitanek* stwierdza, iż źródłem i warunkiem duchowej równowagi w świecie jest celebracja Mszy świętej i męczeństwo. Męczeństwo, jak mówi Grzegorz z Nazjanzu, dokonuje rzeczywistego „oczyszczenia świata"[25].

3. Ośrodkiem wolności czynu jest wybór Absolutu. Dla Akwinaty Absolutem jest transcendentna duchowa i wolna Istota, która stworzyła człowieka na swój obraz i podobieństwo i która stanowi dla człowieka uszczęśliwiający cel ostateczny. Potwierdza to teologia, gdy uznaje, że „wolność ludzka otrzymuje swoje precyzyjne miejsce z wolności, jaką Bóg ma w Jezusie Chrystusie, by pomagać i towarzyszyć człowiekowi na wszystkich drogach jego zagubienia"[26]. Możemy powiedzieć, iż jest to teologiczny moment wolności. Także współczesne filozofie, zwłaszcza te rozwijające się w nurcie egzystencjalizmu, coraz częściej zaczynają zwracać uwagę na ten właśnie element w strukturze ludzkiej wolności, odkrywając jego nieodzowność dla uzasadnienia jej możliwości. Bardzo znaczący wkład do analizy tego zagadnienia wniósł S. Kierkegaard.

Dlaczego ośrodkiem wolności czynu jest chwila wyboru Absolutu? Dlaczego człowiek potrzebuje Boga, aby być wolnym? Jedynie poprzez wybór Absolutu jako przedmiotu pierwszego i przez osobowe przylgnięcie do Niego człowiek może uporządkować różne rzeczy stworzone, które go otaczają. Posiada w Nim bowiem absolutne kryterium miary rzeczy, to znaczy takie kryterium, które sytuuje się ponad wszystkimi kryteriami skończonymi oraz gwarantuje pozytywny charakter ludzkich wyborów. Tak więc dla św. Tomasza ośrodkiem wolności jest decyzja wobec Absolutu i ze względu na Absolut. Wolność człowieka istnieje w relacji ścisłej zależności z wszechmocą Bożą. Kto nie wybiera przede wszystkim Boga, gubi się w czystym eksperymentowaniu, chyląc się ku nicości.

Męczeństwo jako wolny wybór człowieka wskazuje na Boga jako na absolutną podstawę wszelkiej egzystencji i na możliwość osobowego urzeczywistnienia człowieka w istotnej relacji do Niego. Stąd męczeństwo jest wyborem ludzi żyjących głęboką i żywą wiarą, stając się w pewnym sensie jej zwieńczeniem i wypełnieniem. Męczeństwo potwierdza ponadto, że człowiek nie tylko ma możliwość opowiedzenia się za Absolutem w sposób jednoznaczny, ale że taka, podejmowana przez niektórych decyzja jest konieczna ze względu na istotne bycie wolnymi wszystkich. Tutaj też ukazuje się moment „apologetyczny" męczeństwa, który odegrał tak wielką rolę w pierwotnej fazie rozwoju Kościoła. Wspomniany już Grzegorz z Nazjanzu nazywa męczeństwo „ofiarą mówiącą"[27].

---

[25] Św. Grzegorz z Nazjanzu, dz. cyt. 24, 4.

[26] H. Urs von Balthasar, J. Ratzinger, *Due saggi. Perché sono ancora cristiano? Perché sono ancora nella Chiesa?*, Brescia 1972, s. 42n.

[27] Św. Grzegorz z Nazjanzu, dz. cyt. 24, 4.

4. Mówiąc o ludzkiej wolności i o męczeństwie jako jej wyrazie, trzeba jeszcze zapytać, jaka siła jest w stanie prowadzić człowieka do takiej egzystencjalnej aktualizacji wolności.

Działanie człowieka opiera się na wzajemnym przenikaniu się inteligencji i woli, czyli na pewnej ekonomii transcendentalnej, którą św. Tomasz z Akwinu w *De potentia Dei* określa jako: „circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis"[28], czyli jako coś w rodzaju dynamicznego przenikania się intelektu i woli. W tej circulatio intelekt obiektywnie porusza wolę, ale wola ze swej strony porusza intelekt, wola porusza zmysły, pasje, przede wszystkim jednak wola porusza wolę. To jest właśnie owo przenikanie się, o którym mówi Akwinata.

Ale w jaki sposób wola porusza wolę? Jaka jest ta siła, która jest w stanie poruszyć wolę? Nowy Testament daje na to pytanie jednoznaczną i przejrzystą odpowiedź. Siłą tą jest miłość – i to miłość specyficzna. Jest bowiem miłość, która rodzi się z widzenia, jest miłość, która rodzi się z poznania, ale istnieje także „miłość konstytutywna", która uprzedza widzenie i poznanie. Prawdziwa różnica między osobami nie wynika ze zróżnicowania ich inteligencji, ale z tej niewyrażalnej i tajemniczej siły, którą jest siła miłości. Zauważa to św. Tomasz w swoim komentarzu do Listu do Rzymian pisząc: „Tak to już bowiem jest z zakochanymi, że nie potrafią milczeć o swojej miłości ani się z nią ukryć, ale mówią o niej i głoszą swoim krewnym i bliskim, zaś jej płomieni nie są w stanie zatrzymać w swoim wnętrzu. Opowiadają o niej coraz częściej, aby w ciągłym mówieniu o swojej miłości znaleźć ulgę i orzeźwić się w tym pożarze, który przekracza wszelką miarę. Tak samo postępuje ten błogosławiony i nadzwyczajny kochanek Chrystusa (św. Paweł): w swojej wypowiedzi traktuje na równi to co jest i to co będzie, to co może się zdarzyć i to co w ogóle jest niemożliwe"[29]. Na pewno jest to metafizyka, a nie naiwno-romantyczne uczucie. Ale jest to metafizyka, która wymyka się obiektywizującej refleksji. Intuicję tę da się wypowiedzieć tylko na gruncie metafizyki religijno-mistycznej, której elementem jest fakt męczeństwa.

Męczennik przez swoją „silną" miłość Boga staje się żywym potwierdzeniem, że to właśnie Bóg jest wszystkim i że jeszcze bardziej ma się On stawać wszystkim we wszystkich. To siła miłości nie pozwala męczennikowi zadowolić się sobą, zamknąć się w sobie i chronić siebie, ale prowadzi go do sięgającego granic „niemożliwości" wypowiadania, potwierdzania i poświadczania Tego, który stanowi przedmiot jego miłości.

---

[28] Św. T o m a s z z A k w i n u, *De potentia Dei*, q. 9, a. 9.

[29] T e n ż e, *Wykład Listu do Rzymian* (8, 33-39 [nr 728]).